51e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 46 15 NOVEMBRE 1934

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

NOTES DE LITURGIE

Dans la manière de concevoir la liturgie, il y a deux points de vue diamétralement opposés, mais tous deux insuffisants ou inexacts.

D'abord le point de vue de certains juristes pour qui la liturgie paraît être exclusivement un *code*, un code uniquement chargé de réglementer l'ordonnance des rites et l'étiquette des cérémonies. Facilement le formalisme s'en mêle. L'observation raide et froide, mais exacte, de la lettre, — sur laquelle ils aiment d'ailleurs à renchérir encore, — suffit à les satisfaire.

L'autre point de vue est celui des dilettantes ou esthètes et des archéologues. Les premiers ne voient dans la liturgie qu'une simple mise en scène, le décor plus ou moins somptueux dont il convient d'entourer les fonctions sacrées ; et les seconds des vestiges altérés et incompris d'un passé digne de revivre. Au besoin, il s'y joint, chez les uns comme chez les autres, une pointe de mépris pour l'étroitesse « farouche » des juristes. Les prescriptions auxquelles ceux-ci s'attachent si éperdument, dit-on, ne sont, à tout prendre, qu'affaire conventionnelle et quelque peu arbitraire : il faut savoir les adapter, « comprendre » l'esprit de l'Eglise et ne pas s'arrêter à la lettre qui tue. Alors volontiers on interprète, et on se laisse guider soit par le caprice et la fantaisie ou l'esthétique, soit par le souci de l'archaïsme.

Ce sont là deux excès également blâmables. La liturgie n'est pas pure affaire de convenance ou gestes vides de sens ; elle est, par sa nature même, le culte de l'Eglise, c'est-à-dire *l'expression de son dogme et de sa piété*. D'où il suit : — 1° que dans l'accomplissement des fonctions liturgiques on ne saurait s'écarter des règles tracées par l'autorité légitime, sous peine de s'exposer à porter plus ou moins atteinte, quoique implicitement, à la doctrine même et à la spiritualité authentique de l'Eglise ; — 2° que le culte ainsi rendu relève directement de la vertu de religion, et que la liturgie n'est pas tout entière, ni même principalement (ce qui ne veut pas dire formellement), dans une fidélité purement matérielle à s'acquitter des formes du culte.

Il y a donc, pour les ministres de l'autel, devoir de conscience, d'une part à respecter *intégralement* les institutions cultuelles établies par l'Eglise, d'autre part à s'élever au-dessus de la lettre pour que ce culte, accompli par eux au nom de l'Eglise, soit rendu à Dieu *en esprit et en vérité*.

Comment s'y préparer ? comment s'y prédisposer ? — Par la recherche studieuse du sens et de l'à-propos des rites et cérémonies qui s'accomplissent, des textes et formules qui se chantent, de la légitimité enfin des prescriptions qui en règlent l'usage : car il est d'expérience qu'on est porté à exécuter la liturgie d'autant plus *ponctuellement* et *surnaturellement* qu'on en comprend mieux le bien-fondé et la portée.

C'est à quoi voudraient aider, pour leur faible part, les modestes *Notes de liturgie* dont l'*Ami* commence aujourd'hui la publication.

L'Avent

Notre liturgie romaine de l'Avent est complexe. De prime abord, on serait tenté de la qualifier d'hétéroclite, tant les éléments qui la constituent sont variés et semblent disparates, voire dissonants.

En réalité, il n'y a pas discordance, et nous verrons même que les thèmes qu'elle développe — moins nombreux d'ailleurs qu'il ne semble — convergent tous vers un pôle unique : l'avènement spirituel de Jésus-Christ dans nos âmes. Mais il y a variété, oui ; et c'est précisément cette variété qui, réalisée dans l'unité, fait le charme incomparable et le mérite de l'Avent romain.

Comme cela ne se vérifie pas seulement dans le formulaire qui est pour ainsi dire la moelle, la substance de la liturgie, mais aussi et d'abord dans les rites et symboles qui frappent davantage l'imagination, il faut, avant de pénétrer dans l'intime du mystère, en examiner les aspects extérieurs.

I. — Histoire, économie générale

Vue de l'extérieur, la liturgie de l'Avent paraît à la fois pénitentielle et joyeuse : le deuil et l'allégresse y voisinent librement ; et cet alliage, d'apparence assez étrange, n'est pas sans nous dérouter un peu. De cette antinomie, l'histoire seule peut nous donner la clef, car elle provient de la fusion des deux courants qui sont à l'origine de notre liturgie actuelle de l'Avent : l'un importé d'Orient ; l'autre venu des Eglises de Gaule. Retraçons donc sommairement les origines de l'Avent ; nous verrons ensuite comment la liturgie romaine a mis en œuvre ces institutions primitives des Eglises particulières [1].

[1] Voir *Les Quest. liturg. et paroissiales*, déc. 1932, p. 264 sq. ; *Echos d'Orient*, avril-juin 1923, p. 129 sq. ; *La Vie spirituelle*, xv, 286 sq.

A). — LES ÉLÉMENTS PRIMITIFS

I. L'ÉLÉMENT ORIENTAL. — Au IVe siècle, les Eglises d'Orient ne célébraient pas par une fête distincte la Nativité du Christ selon la chair; elles commémoraient ce mystère à l'Epiphanie avec les autres *manifestations* relatives à l'avènement du Sauveur : l'adoration des Mages et surtout le baptême au Jourdain. C'est seulement dans les premières années du Ve siècle, et non sans quelque répulsion, que le souvenir de la naissance à Bethléem fut détaché de la fête du 6 janvier — ou du 10, selon les lieux, — pour être honoré, comme en Occident, le 25 décembre.

Sur ces entrefaites, en 428, éclata l'hérésie de Nestorius qui niait l'union substantielle des deux natures en Jésus-Christ et, par voie de conséquence, refusait à Notre-Dame le titre et la qualité de Mère de Dieu.

Il existait alors à Constantinople, peut-être aussi à Nazareth et ailleurs, une solennité annuelle, probablement récente, la « Mémoire de sainte Marie. » C'était la seule fête mariale du cycle, et elle se célébrait peu avant Noël, presque sûrement le dimanche précédent. Elle avait pour objet spécial la conception virginale; mais, sous l'influence des circonstances du moment, — définition du dogme d'Ephèse en 431, et sujet mis en relief par les défenseurs de l'orthodoxie, dans leurs homélies pour cette fête, — l'idée de la maternité divine qui lui était déjà plus ou moins explicitement adjointe, finit bientôt par prévaloir. Moins de trente ans après la proclamation de ce dogme, la « Mémoire de sainte Marie » était devenue fête de la Très Sainte θεοτόκος, et elle se célébrait dans tout l'Orient, depuis Constantinople jusqu'à Alexandrie, en passant par l'Asie Mineure, la Syrie, le Hauran et la Palestine.

La proximité de Noël, on le comprend, eut, elle aussi, sa part d'influence dans l'évolution de la fête. Les orateurs du jour, tout en conservant à Notre-Dame la première place, s'évertuèrent d'ordonner leur sujet au mystère de l'Incarnation et de la Nativité, ne voulant pas séparer le Fils de la Mère, surtout en ce temps de l'année où s'est accompli, comme ils disaient, — par allusion sans doute à Nestorius et à ses adeptes, — « le mystère qui échappe à l'intelligence du commun des hommes, » c'est-à-dire l'Incarnation et la naissance du Verbe. Etat primitif de l'homme au paradis terrestre, chute originelle et plan divin de l'Incarnation Rédemptrice; Marie nouvelle Eve et sa maternité divine prédite par les Prophètes, annoncée par l'Ange, manifestée le jour de Noël, reconnue ensuite par les Mages : tel était le thème qu'on se plaisait à développer, et dont le premier témoignage est l'homélie célèbre que S. Proclus prononça devant Nestorius en pareille circonstance, le dimanche 23 décembre 428 (*Patr. Gr.*, t. LXV, col. 680 ss.).

Aussi la fête s'affirma-t-elle de bonne heure comme une annonce et une préparation à Noël, inconsciente peut-être, mais non moins réelle. Dans la plupart des Eglises on lui assigna pour évangile le récit de l'Annonciation; et dans certaines, comme à Bostra, dans le Hauran, on y ajouta celui de la Visitation.

Cela est si vrai que, dès le milieu du Ve siècle, on constate en des Eglises insignes comme celles de Jérusalem et d'Antioche, l'existence d'une mémoire de S. Jean-Baptiste fixée au dimanche qui précédait celle de la Très Sainte θεοτόκος. Son but, tel qu'il ressort des homélies d'Antipater, évêque de Bostra († 458 environ), était d'annoncer les solennités suivantes : maternité de Notre-Dame, et avènement de son divin Fils dont Noël et l'Epiphanie honoraient les diverses phases. L'objet de la fête, — les mêmes homélies en témoignent, — c'était moins la personne du Précurseur que son annonciation à Zacharie et sa conception, autrement dit sa mission christologique.

Assurément nous sommes là en présence d'un embryon d'Avent. Et cette préparation à l'avènement du Sauveur consiste essentiellement dans une *liturgie*. De plus, c'est une liturgie à base doctrinale, théologique, et à préoccupation nettement christologique, qui s'attache à mettre en valeur le dogme de l'Incarnation par le souvenir des mystères qui ont précédé la venue du Messie, et très spécialement par le rappel du rôle providentiel de la Mère et du Précurseur. C'est, en un mot, une « *exspectatio partus* liturgique. »

II. L'ÉLÉMENT GALLICAN. — En Gaule, où l'Avent paraît être, comme en Orient, une institution originale, — S. Grégoire de Tours († 594) le fait remonter à Perpetuus, 6e évêque de cette ville (vers 460), — rien de semblable. C'est avant tout une *période d'ascèse*, un jeûne de six semaines commençant à la Saint-Martin (11 novembre) et aboutissant à Noël, soit exactement 43 jours, moins les dimanches à défalquer.

La raison? — Sans doute l'analogie avec le Carême. On se préparait aux solennités de la Pâque par un jeûne de six semaines; on se préparerait donc à célébrer l'avènement du Messie par un jeûne de six semaines, moins rigoureux toutefois : le Carême de la Saint-Martin.

Que les dispositions natives des Gaulois soient pour une part dans cette façon de concevoir la préparation aux fêtes, cela n'aurait rien de surprenant. Gens un peu rudes, ils paraissent avoir été plus portés à la pratique de l'ascèse qu'au besoin de fixer la doctrine dans des formules. S. Hilaire, dont les compositions hymnographiques sont assez médiocres et eurent peu de succès, reconnaissait volontiers les Gaulois comme « peu habiles au chant des hymnes », et leurs contemporains « civilisés » leur adressaient, entre autres reproches, celui d'avoir la voix rauque et de chanter faux.

Quoi qu'il en soit, lorsqu'à la fin du VIe siècle le 1er Concile de Mâcon (583) renouvela et confirma l'ordonnance de Perpetuus relative au jeûne, il décréta en même temps qu'à l'avenir, de la Saint-

Martin à Noël, le service liturgique serait conforme à l'observance du Carême, c'est-à-dire marqué des rites pénitentiels : ce qui n'implique pas même un formulaire liturgique propre. C'est l'idée *ascétique* qui prime ; la liturgie est mise à son service : pour être en harmonie avec le caractère pénitentiel de la saison, elle sera austère. Même au milieu du VII[e] siècle, il n'y a pas trace d'une « liturgie » d'Avent : le lectionnaire de Luxeuil, le bénédictionnaire d'Autun et le *Missale gothico-gallicanum* édité par Mabillon ne comportent que la seule vigile de Noël.

B). — LA MISE EN ŒUVRE

I. DANS LES LITURGIES ORIENTALES. — Indépendants et distincts à leurs débuts, les deux courants de préparation à Noël devaient dans la suite se rencontrer, et finalement se compénétrer, chez les Latins du moins ; car ici l'Orient s'est délibérément tenu à l'écart des infiltrations possibles du dehors.

Dans les rits orientaux, en effet, la liturgie préparatoire à Noël s'est généralement développée selon la ligne tracée à l'origine, ou du moins selon l'esprit qui la dictait, sans égard pour les institutions occidentales. L'Eglise byzantine, il est vrai, s'écarta un peu de sa fidélité à la tradition quand, au VI[e]-VII[e] s., elle fit prévaloir dans l'économie de son calendrier la conception chronologique sur la conception logique [1] : car la fête de la Maternité divine, devenue alors l'Annonciation et fixée au 25 mars, — neuf mois avant Noël, — disparut de l'Avent [2]. Toutefois, elle institua depuis lors diverses solennités, encore existantes aujourd'hui, qui aident à maintenir assez bien la pensée originelle : ainsi le dernier dimanche de l'Avent est consacré à la mémoire des Prophètes et Prophétesses — *Sanctorum Patrum* — et en général de tous les Justes qui depuis Adam jusqu'à Joseph, époux de Marie, ont plu à Dieu, spécialement Daniel et les trois enfants dans la fournaise ; et, le dimanche précédent, on honore les Patriarches — *Sanctorum Propatrum* — avec mention particulière pour Abraham, Isaac et Jacob, « parce que, dit le ménologe de S. Basile, le Christ est né d'eux selon la chair. »

Mais rien ne vaut, à l'égard du maintien de l'idée première, développée dans toute sa pureté, l'exemple des Syro-jacobites qui consacrent les six derniers dimanches avant Noël à rappeler tour à tour, par ordre de succession chronologique, les faits qui ont précédé la venue de l'Enfant-Dieu, et nous font ainsi retrouver, triplées, les deux fêtes primitives du V[e] siècle, rien de plus [1].

Chez tous enfin, — Byzantins et autres, — le formulaire s'est heureusement enrichi des accents de jubilation et d'enthousiasme que la pensée de l'avènement du Messie pouvait suggérer à leur optimisme et à l'ardeur de leur tempérament. Non seulement on y constate l'empressement traditionnel et proverbial des Orientaux à publier les gloires de Marie, mais on y retrouve, sous une exubérance d'expressions bien caractéristique de la race, et où toute la vive lumière de l'Orient semble se projeter, les images les plus éclatantes de la littérature biblique.

Quant au jeûne qui accompagne aujourd'hui cette saison liturgique chez les Grecs, les Coptes, les Nestoriens et d'autres encore, — jeûne qui dans les Eglises unies commence généralement à la Saint-Philippe (14 nov.), — il était si éloigné de leurs pensées qu'on n'en trouve aucune trace avant le VIII[e] siècle. Le seul témoignage que Dom Martène en cite est du XV[e] seulement et il nous montre que, même alors, cette observance ne réussit pas à s'introduire sans de vives oppositions *(Patr. gr.*, t. 157, col. 76-77).

II. DANS LES LITURGIES GALLICANES. — Les liturgies latines, sauf peut-être celles de Gaule, se mirent spontanément à l'école de l'Orient.

a) La Pentapole. — Le véhicule de l'Avent oriental en Occident paraît avoir été la Pentapole. A cela d'ailleurs rien d'étonnant puisque Ravenne sa capitale, alors résidence de la Cour impériale, était, par ses relations assidues et obligées avec Constantinople, la ville d'Occident où l'influence byzantine pouvait le mieux s'exercer.

De fait, dès le temps de S. Pierre Chrysologue, quelques années à peine après le Concile d'Ephèse (433-450), Ravenne était en possession d'une liturgie préparatoire à Noël, liturgie dont la provenance ne saurait être mise en doute depuis que Dom Cabrol a pu assigner avec une très grande probabilité la paternité du célèbre *Rotulus* à S. Pierre Chrysologue lui-même : car d'abord les quarante oraisons, toutes préparatoires à Noël, qui constituent ce document insistent à l'envi sur l'idée de la maternité divine, avec des allusions évidentes à Nestorius et au Concile d'Ephèse ; ensuite et surtout parce qu'il nous reste, au nombre des sermons de S. Pierre Chrysologue, deux discours pour une fête dite *de l'annonciation et de la conception de S. Jean Baptiste,* et plusieurs autres pour une solennité appelée *de la conception virginale* ou *de l'annonciation à Marie,*

[1] Cette conception chronologique qui, depuis, s'est étendue à tous les rits, consiste à fixer les fêtes et mystères du Sanctoral à leur jour *anniversaire* propre, au lieu de les situer en fonction des grandes solennités maîtresses qui commandent la marche de l'année liturgique et la font converger toute entière vers le mystère du Christ.

[2] Elle a été rétablie depuis, mais au 26 décembre, donc hors de l'Avent. Cette disposition nouvelle, outre qu'elle est fort heureuse pour la fête elle même — qui ne saurait être mieux placée qu'au lendemain de Noël — offre l'avantage d'un autre rapprochement non moins heureux : les Grecs ont, en effet, le dimanche qui suit Noël, une fête qui lui est étroitement « apparentée » : celle de S. Joseph « Epoux de la Vierge Mère de Dieu », de S. Jacques « frère du Seigneur » et de David, prophète et roi, « son ancêtre ».

[1] Annonciation à Zacharie, père de S. Jean-Baptiste ; — Annonciation à la B. Vierge Marie ; — Visitation de la B. V. Marie à Elisabeth ; — Nativité de S. Jean-Baptiste ; — Révélation à S. Joseph de la conception virginale ; — Attente de l'enfantement de la B. Vierge Marie.

par lesquels il est manifeste que les deux fêtes en question se célébraient avant Noël, et lui servaient de préparation — presque sûrement, comme en Orient, les deux dimanches précédents — et qu'on y lisait les récits évangéliques afférents : Luc, I, 5-25 et 26-38.

b) L'Espagne. — Parmi les rits gallicans, celui où se trahit avec le plus d'évidence la pensée orientale est le mozarabe. Encore que l'Avent y ait eu, comme en Gaule, une durée de six semaines et que le jeûne ait fait partie de son programme — du moins à partir du VIII[e] siècle, — il consiste, dès le VI[e], dans une liturgie tout empreinte de l'idée orientale, tant par le style de ses oraisons que par son système de lectures et l'économie générale de son calendrier : le dernier dimanche, on lit le récit de l'Annonciation ; et sur les cinq péricopes qui précèdent, quatre se rapportent à la mission du Précurseur ; quelques jours avant Noël — et à une date *mobile* — on célèbre en grande pompe une fête de Notre-Dame qui paraît avoir eu pour objet propre la maternité divine, et que les Pères du concile de Tolède (656) *fixeront* au 18 décembre, sous le nom d'*Exspectatio partus,* comme pour donner à Noël, par une exception unique dans la liturgie, une *octave* de préparation.

c) La Lombardie. — Au contraire, la liturgie ambrosienne a un Avent d'inspiration plutôt gallicane : une durée de six semaines, à dater de la Saint-Martin ; des rites pénitentiels fortement accusés et accompagnés d'un jeûne dont la liturgie tient compte, etc. Toutefois, il n'y a pas exclusivisme : soit influence directe de l'Orient, soit la proximité de Ravenne, soit le grand éclat donné par les Espagnols à l'*Exspectatio partus,* toujours est-il que trois des Evangiles du Temps sont relatifs à Jean-Baptiste et que le dernier dimanche, appelé *de Exceptato* [1], est exclusivement consacré, ainsi que les féries suivantes jusqu'à Noël, au souvenir de l'Incarnation du Verbe et de l'Annonciation à Marie, avec lecture des récits de l'Annonciation et de la Visitation.

Dispositions analogues, sur lesquelles il est inutile d'insister, en d'autres Eglises d'Italie, comme en témoignent quelques capitulaires d'Aquilée, de Naples et d'ailleurs.

d) La France. — Quant aux liturgies franques et romano-françaises postérieures, elles restent fidèles à l'esprit du courant né sur leur sol. Le rappel du mystère de l'Annonciation ne fait pas l'objet d'une fête déterminée : il est plutôt répandu un peu partout au cours des offices. Le souvenir de l'avènement selon la chair qui se fait proche évoque le choix de péricopes relatives à l'avènement futur, et la pensée de la terrible parousie finale suggère des allusions à cet autre avènement actuel — mystique et caché dans les âmes — que les maîtres spirituels du Moyen-Age se plairont à développer.

Ordonnance des chants, rites et symboles vont de pair. Dom Martène, qui les a relevés et nous les a diligemment transmis, cite l'omission des chants d'allégresse, proses et séquences, voire celle des hymnes en certaines Eglises, le *Gloria in excelsis* partout, dit-il ; — l'addition de psaumes pénitentiels aux Heures de l'Office ; — l'abstention des vêtements sacrés qui symbolisent la joie, à savoir, la *tunica jucunditatis* et la *dalmatica lætitiæ,* remplacées alors par la chasuble pliée qui symbolise le joug du Christ. Ici les images sont voilées, comme aux jours de deuil et de pénitence ; là on omet après l'Evangile l'encensement de l'autel ; au Mans, et surtout à Tours, où plus qu'ailleurs se perpétue la discipline d'un Avent de pénitence, les ministres se revêtent d'ornements noirs « ad majorem tristitiæ demonstrationem » ; le chantre dépose son bâton. Un jour viendra où les orgues — à deux exceptions près — feront silence, et où l'autel ne devra plus être paré de fleurs.

III. Dans la liturgie romaine. — *a) Origines.* — Rome se prépara de bonne heure à célébrer la Nativité du Sauveur ; et cette préparation, à l'origine, consistait simplement à honorer le mystère de la conception virginale, le mercredi des Quatre-Temps, par la lecture évangélique de l'Annonciation et le choix de la station : Sainte-Marie-Majeure. Il en était déjà ainsi au temps de S. Léon, et vraisemblablement dès après le Concile d'Ephèse « lorsque le Pape Xyste III, successeur de Célestin, fit reconstruire la basilique libérienne de l'Esquilin et la plaça sous le vocable de Sainte-Marie. » La préparation à Noël, but principal de cette fête, y était d'autant plus en relief que « le caractère marial de celle-ci paraît y avoir été moins accentué qu'ailleurs, et (que) le souvenir de l'Incarnation du Verbe y occupait la première place ».

Ce n'était pas encore là, on le voit, un *Avent* bien constitué, organique, une « période liturgique » déterminée : preuve en est dans le Sacramentaire léonien où les messes des Quatre-Temps de décembre ne comportent pas même d'allusion aux mystères de l'Incarnation et de la Nativité. C'est seulement à partir de la fin du VI[e] siècle et au cours du VII[e] que les documents — homélies de S. Grégoire et livres liturgiques — attestent une vraie période préparatoire à Noël.

Alors l'Eglise romaine, pour exprimer sa doctrine et sa piété pendant l'Avent, n'avait plus qu'à utiliser les éléments préparés à l'âge précédent. De fait, elle se contenta de puiser ici et là dans les trésors déjà accumulés, prenant ce qu'il lui fallait pour répondre adéquatement à sa pensée, pour donner aussi satisfaction aux besoins et légitimes exigences des âmes, si diverses, qu'elle a mission de servir. Et, chose admirable, en incorporant ainsi à son propre fonds des éléments d'aspect totalement différent, non seulement elle a su donner la place de choix à l'idée première et

[1] Par cette expression singulière à première vue, et particulière à elle, l'Eglise de Milan entendait sans doute désigner, et de jolie façon d'ailleurs, le souvenir de l'acte par lequel la Vierge Marie a *reçu du* St-Esprit (*ex Spiritu Sancto ; exceptatum,* de *exceptare* : saisir, happer) le Sauveur dans son sein.

fondamentale de l'Avent, — la plus riche aussi et la plus belle, en même temps que la mieux appropriée, — mais elle a su, comme nous l'avons dit en commençant, réaliser un chef-d'œuvre d'unité.

Avant d'en venir à l'examen des formules, au choix des textes, qui nous feront saisir le sens profond du mystère de l'Avent, voyons ce qui en est pour l'économie générale, rites et symboles, de sa liturgie.

b) L'élément gallican : deuil et pénitence. — Laissant de côté certaines marques de pénitence exagérées que les liturgies françaises avaient introduites ou devaient introduire, la liturgie romaine se contenta d'adopter celles qui, selon le vœu du concile de Mâcon, présentent une analogie avec les institutions liturgiques du Carême : emploi des chasubles pliées ; usage des ornements violets avec ce qu'entraîne cette disposition, à savoir, l'omission du *Gloria* à la messe, la substitution du *Benedicamus Domino* à l'*Ite missa est ;* ou encore l'agenouillement aux oraisons et les *preces*.

Encore la liturgie tempère-t-elle sagement certaines de ces dispositions « quasiquadragésimales. » Ainsi, elle maintient l'*alleluia* et ne supprime le verset alleluiatique de la messe qu'aux féries. Elle réduit la durée du « Carême de la Saint-Martin » à cinq semaines d'abord (Sacram. gélasien), puis à quatre (Sacram. grégorien), règle qui finit par prévaloir partout, et qui paraît avoir été motivée par le nombre quaternaire des dimanches qui offrait une analogie suffisante avec la sainte quarantaine : en tout cas, rien dans les textes ne favorise l'interprétation d'après laquelle ces quatre semaines seraient un symbole des quatre mille années prémessianiques.

Il n'est pas dit d'ailleurs que tous les rites qui nous paraissent pénitentiels ou signes de deuil aient la portée qu'on serait tenté parfois de leur attribuer. Ainsi, d'après l'abbé Rupert (XII^e^ s.), il n'est pas prouvé que l'abstention de la tunique et de la dalmatique ait eu, à l'origine, un tel sens. Ce que nous savons de leur usage primitif ne pourrait que confirmer cette opinion : la dalmatique au moins, réservée aux grands dignitaires, n'était concédée aux diacres que les dimanches et jours de fête, à raison de la solennité ; elle n'était nullement l'apanage de leurs fonctions.

Quoi qu'il en soit de ce détail, il en est un autre qui présente plus de probabilités encore sous le rapport qui nous occupe : c'est l'omission du *Gloria in excelsis*. Elle s'expliquerait historiquement par un motif tout autre que l'idée de pénitence. Le cantique des anges est le chant distinctif de Noël et, primitivement, dit Mgr Batiffol, il était exclusivement réservé à la première des trois messes de Noël, où sa place est tout indiquée. Dans la suite on l'étendit à Pâques, qui est la seconde et véritable naissance du nouvel Adam, annoncée elle aussi par les anges. Puis, à partir du pape Symmaque (VI^e^ s.), on l'assigna pareillement aux dimanches « qui sont une extension de Pâques » ; enfin, on le chanta aussi aux fêtes des martyrs, dont l'anniversaire est également une « naissance, » un *dies natalis ;* — si bien qu'au XII^e^ s. le *Gloria in excelsis* était encore de règle à la Chapelle papale pour les *dimanches* d'Avent. Cependant déjà au IX^e^ s., Amalaire de Metz constatait comme un usage général le fait de son omission ; seulement ce n'était pas en signe de deuil, c'était pour la simple et belle raison que voici : « Ce qui se fait rarement, dit-il, est plus apprécié le jour où on le voit s'accomplir. Et donc, quand après avoir interrompu pour un temps le *Gloria in excelsis* ou quelque autre rite sacré, on en vient à le reprendre, il est accueilli cette fois avec beaucoup plus d'avidité, il resplendit avec plus d'éclat dans l'âme des fidèles, pareil à un métal purifié de sa rouille. C'est comme un « cantique nouveau » que le *Gloria in excelsis* rendu la nuit de Noël ; il nous revient ainsi plus vivement à la mémoire que ce même chant a été entendu pour la première fois à Noël parmi les hymnes des anges. » Quant à la Chapelle papale, elle ne paraît avoir commencé d'omettre le *Gloria in excelsis* aux dimanches d'Avent que sous l'influence de deux circonstances : celle qui, au XIII^e^ s., fixa le canon des couleurs liturgiques — à savoir, le violet pour l'Avent, — et celle qui prescrivit l'omission du *Gloria* à toute messe qui requiert l'emploi de la couleur violette, disposition aujourd'hui codifiée dans les rubriques générales du Missel.

c) L'élément oriental : joie et allégresse. — Il n'y a pas, dans la liturgie romaine de l'Avent, qu'une note sombre : loin de là. Il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir le bréviaire et le missel, et d'y cueillir au hasard. Ces accents, c'est à l'Orient qu'ils sont dus ; voyons ce qui nous en est parvenu.

D'abord plus ou moins voilées et retenues durant la première semaine, les invitations à la joie éclatent le 2^e^ dimanche. Aux I^res^ Vêpres, l'Eglise nous en fait solliciter le don : « Seigneur, venez nous visiter dans la paix, afin qu'en votre présence nous puissions nous réjouir parfaitement. » Et dès la nuit venue, nous avons la réponse : « Comme une mère console ses enfants, ainsi je vous consolerai... Vous le verrez, et votre cœur sera dans la joie. »

De ce que cette promesse est au futur, nous ne devons pas conclure que l'heure des réjouissances n'est pas encore venue. Seulement, il y a une nuance à saisir : tandis que demain ce sera la joie du bien possédé, aujourd'hui c'est la joie toute confiante de l'attente. Ecoutons en effet ce que dit encore l'Eglise en ce 2^e^ dimanche de l'Avent, où la station est à Sainte-Croix-en-Jérusalem : « Jérusalem, exulte ; car voici que va venir le jour du Seigneur. Lève-toi, Sion, tourne-toi vers ton Dieu ; sois heureux, réjouis-toi, Jacob, car ton Sauveur va venir... Exulte, fille de Sion ; sois dans la jubilation, fille de Jérusalem. »

Mais ne nous y trompons pas. L'Eglise n'a pas ici en vue la seule nation choisie : car la Rédemption a débordé ses frontières. C'est à nous qu'elle annonce dans l'Introït de ce jour l'écho joyeux de la voix du Seigneur ; c'est dans la bouche de chacun d'entre nous qu'elle place les paroles du verset alleluiatique : « Certes, je me suis réjoui de ce qu'il m'a été dit : nous irons dans la maison du Seigneur ; » c'est à nous enfin que s'adresse le chant si expressif de la Communion dans lequel Baruch invite Jérusalem à se lever pour mesurer toute l'étendue de sa joie. Laissons-nous donc envahir, sans plus attendre, par la joie et l'allégresse à laquelle nous sommes conviés ; la liturgie, qui fait entrer l'*alleluia* dans la composition de plus d'une antienne propre de cette saison, nous y invite constamment, et par les expressions les plus variées ; l'annonce seule des bienfaits multiples dont l'Emmanuel veut nous combler devrait suffire à faire naître en nous ces sentiments, car il est salué comme étant « la vie, le pardon, le salut, la lumière et la paix. »

Bien plus : à mesure que l'Avent approche de son terme, on dirait que la joie monte. Le 3e dimanche, [1] les fleurs et les vêtements de fête réapparaissent, la couleur rose peut remplacer la violette, l'orgue se fait entendre, la confiance éclate en accents de jubilation : « Frères, réjouissez-vous dans le Seigneur, toujours ; je vous le répète : réjouissez-vous. Ne vous inquiétez pas, confiez à Dieu tous vos besoins. » Il ne suffit plus maintenant à la liturgie de dire : « Venez, adorons le Seigneur qui doit venir » ; elle dit, elle répète à satiété : « Désormais le Seigneur est proche... » Ou encore, peu après : « Allons, sonnez de la trompette... Réveille-toi, réveille-toi, Sion ; revêts ta force ; Jérusalem, revêts tes habits de fête ».

Enfin, avec une candeur tout enfantine, dans l'impatience de la joie si ardemment attendue, elle compte les jours, et presque les heures : « Dans cinq jours, s'écrie-t-elle le 20 décembre, Notre-Seigneur va venir à vous ! » Et peu après : « Tenez fermement — *Constantes estote,* — persévérez encore un peu de temps..., demain l'iniquité du monde sera anéantie, demain régnera sur nous le Sauveur du monde... (Oui, sachez-le bien) c'est demain que vous verrez la gloire du Seigneur. » Enfin, au dernier moment, quand la réalisation va mettre un terme à l'attente : « C'est l'heure, voici que s'accomplissent les promesses de l'ange à Marie. »

d) La synthèse. — De deux aspects extérieurs que nous avons relevés dans la liturgie romaine de l'Avent, pénitence et allégresse, il semble bien, en fin de compte, que la prédominance soit à la joie. L'un et l'autre d'ailleurs s'harmonisent ici à merveille et se complètent fort heureusement : si l'un des deux venait à faire défaut, il manquerait quelque chose. Deuil et pénitence, en effet, ne signifient pas tristesse. La tristesse exclut la joie, elle n'est d'aucun temps. Au contraire le deuil qui, dans la liturgie de l'Avent, comme dans celle du Carême, est synonyme de la pénitence, s'allie fort bien avec la joie qui est, elle, de tous les temps. Il faut pratiquer les renoncements du Carême *cum gaudio Spiritus Sancti,* dit S. Benoît dans sa Règle. Eh bien ! de même, et à plus forte raison pendant l'Avent, puisque le péché que nous avons à déplorer est au point de départ de nos ardents soupirs après la venue du Libérateur ; c'est lui — *o felix culpa* — qui nous fait vivre dans l'espoir ferme et confiant du prochain avènement. La pénitence de l'Avent, c'est donc en définitive une pénitence fondée sur d'ardents désirs et sur le joyeux espoir de la délivrance ; la joie de l'Avent n'est pas la joie des fêtes, dans le bien possédé, c'est la joie des jours de préparation, tempérée par la pénitence, et tout animée de confiance à l'approche du bien désiré : *spe gaudentes.* Telle est la joie de l'Avent, joie-type aussi de celle qui doit animer toute la vie chrétienne.

[1] Par analogie avec le 4e dimanche de Carême où la joie est motivée par l'inscription, faite au cours de la semaine précédente, des catéchumènes pour le baptême. Les scrutins commençaient à ce moment.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Appelé à prêcher une Retraite dans une maison d'éducation, j'ai cité *obiter,* — au cours d'une instruction préparatoire à la confession, où je faisais la récapitulation des péchés que les enfants pouvaient avoir commis pendant les vacances, en indiquant pour chacun, autant que faire se pouvait, leur note de gravité *objective,* — l'opinion du cardinal Billot d'après laquelle la communion sacrilège (faite non par haine) occupe un rang infime parmi les péchés mortels *(De Sacramentis,* t. II, p. 519).

Le vénérable aumônier me déclara en suite de cette instruction qu'il était parfaitement d'avis que les prédicateurs exagéraient souvent, et parfois au détriment des âmes qu'on désespère, la gravité de la communion sacrilège, mais qu'il n'allait pas jusqu'à admettre la thèse de Billot, loin de là.

Alors, étant admis par tous, 1° que ledit sacrilège n'a pas la gravité que lui donnent certains prédicateurs et presque tous les anciens sermonnaires, et 2° qu'il est toujours péché mortel, peut-on avec Billot admettre que la communion sacrilège occupe un rang infime dans le catalogue de gravité objective des péchés mortels ?

R. — Le cardinal Billot, d'accord du reste avec tous les théologiens, ne fait que commenter S. Thomas qui a répondu *ex professo* à votre question dans la *IIIa Pars* de la *Somme,* question 80.

Communier en état de péché mortel est un sacrilège grave.

On n'en saurait guère douter après les paroles bien connues de l'apôtre S. Paul : « Quicumque manducaverit vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat et de calice bibat. » (I Cor., XI, 27-29). Le fidèle qui communie indignement est coupable du corps et

du sang du Seigneur ; il mange et il boit sa propre condamnation. Graves paroles, que les Pères de l'Eglise se plairont à redire en des commentaires, que l'accent d'une éloquence enflammée, comme le zèle qui la provoque et l'anime, portera parfois au-delà de la juste mesure, mais dont l'Eglise s'inspirera pour formuler, par la voix de ses conciles, les règles pratiques de la « probation de conscience » qui s'impose à tout communiant. Le Concile de Trente (sess. 13, c. 7), en formulant le précepte de la confession préparatoire à la communion du pécheur, ne fera que sanctionner une pratique consacrée par l'usage depuis l'âge apostolique. Sa loi a trouvé place dans la récente législation du Code, au canon 856 : « Nemo quem conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritum existimet, sine præmissa sacramentali confessione ad sacram communionem accedat ; quod si urgeat necessitas ac copia confessarii illi desit, actum perfectæ contritionis prius eliciat. » Pas de communion en état de péché mortel : *nemo... accedat !* Ce serait un péché.

Et ce péché d'indigne communion serait un sacrilège, c'est-à-dire un péché d'une espèce bien déterminée, particulièrement grave, parce qu'il consiste dans la profanation d'une chose sainte. S. Thomas le dit explicitement : « Quicumque hoc sacramentum sumit significat se esse Christo unitum, quod fit per charitatem, quam nullus habet cum peccato mortali ; et ideo ille qui cum peccato sumit, falsitatem in hoc sacramento committit, *et ideo incurrit sacrilegium tanquam sacramenti violator.* » (Q. 80, art. 4). C'est parce qu'elle fausse la signification du sacrement, que la communion indigne fait injure et au sacrement et à son auteur. L'indigne communiant laisse croire à son union avec le Christ, dont il est séparé en réalité par son péché. Il paraît et s'approche, comme Judas, sous les apparences de l'amitié, alors qu'il n'est plus un ami. Il fait mentir le sacrement, qui signifie l'union avec le Christ.

S. Thomas a expliqué plus complètement cette violation du sacrement faite par la communion de l'indigne, dans le *Commentaire des Sentences,* lib. IV, dist. 9, q. 1, art. 1, q. 3. Le saint Docteur y relève un triple abus, et comme un triple mensonge, suivant que l'on considère dans l'Eucharistie le signe seul : *sacramentum tantum ;* ou la chose et le signe ensemble : *res et sacramentum ;* ou la chose signifiée seule : *res tantum.* — Or, à considérer le signe seul, le sacrement institué sous la forme d'une nourriture et d'un breuvage, signifie qu'il n'appartient qu'aux seuls vivants de le prendre pour l'entretien et l'accroissement de leur vie. En le prenant, le pécheur en état de péché mortel n'est qu'un mort qui rend vaine la nourriture qu'il absorbe et la détourne de sa destination : voilà un premier abus. — A considérer ensuite la chose et le signe, on est en présence, sous les apparences du pain et du vin, de la réalité du corps et du sang du Christ : du Christ qui est le saint des saints, et ne saurait être reçu que dans un tabernacle digne de lui, dans une demeure sainte. L'indigne communiant dont l'âme est maculée par la souillure du péché offre au Christ un tabernacle indigne de la sainteté de son corps immaculé : voilà un second abus. — A ne considérer enfin que la chose signifiée, le corps mystique du Christ, la communion révèle que celui qui s'approche de la table sainte entend adhérer au Christ et ne faire qu'un avec lui, réaliser l'union de la promesse. Or, par son péché, l'indigne communiant s'est séparé du Christ. Il fait donc formellement mentir le sacrement : voilà le troisième et plus grave abus.

« *Violator sacramenti,* » a dit S. Thomas, pour qualifier l'indigne communiant. Quelle n'est pas la gravité de sa faute ! Si, comme le dit S. Jean Damascène, celui qui transperce seulement la pourpre royale est puni de mort comme s'il avait agi contre le roi lui-même, parce qu'elle est devenue ornement royal, que faudra-t-il dire de celui qui manque de respect à la sainte Eucharistie ? Et, en effet, S. Thomas (IIa-IIæ, q. 99, art. 3) va encore nous en instruire : « Le péché de sacrilège, dit-il, consiste à traiter avec irrévérence une chose sacrée. Les choses sacrées ont droit à notre respect à raison de leur sainteté. Si celle-ci diffère, les sacrilèges seront donc nécessairement d'espèce différente : et nous aurons une gravité d'autant plus grande, que la réalité sacrée mise en jeu est elle-même plus sainte. » Or, de toutes les réalités sacrées, la plus excellente est l'Eucharistie qui contient le Christ Sauveur lui-même : « La première place y revient aux sacrements qui sanctifient l'homme ; et le plus grand d'entre eux est l'Eucharistie qui contient le Christ lui-même. Le sacrilège commis contre ce sacrement est donc le plus grave de tous : *gravissimum est inter omnia.* Viennent au second rang, après les sacrements, les vases consacrés qui servent à les recevoir ; puis les saintes images et les reliques des saints dans lesquelles, d'une certaine manière, les personnes mêmes des saints sont vénérées ou outragées. Puis tout ce qui sert à l'ornement de l'église et des ministres du culte. Ensuite tout ce qui est voué à l'entretien des ministres, biens, meubles ou immeubles. Quiconque pèche contre l'une quelconque de ces choses saintes encourt le crime de sacrilège. »

Cette citation nous montre bien la gravité du sacrilège eucharistique : *gravissimum est inter omnia.* C'est, sans doute, ce qu'ont retenu de leur théologie morale les confrères qui s'en vont répétant que, de tous les sacrilèges, le plus grave est celui qui s'adresse à Notre-Seigneur dans la Sainte Eucharistie. Ils ont raison, s'ils s'abstiennent de préciser davantage. Mais ils se trompent quand ils font de cette donnée une application concrète à la profanation du sacrement par une communion sacrilège. Car, parmi les sacrilèges eucharistiques, il y a encore bien de la variété, comme nous l'allons voir. Et surtout, ils se trom-

pent quand ils affirment qu'il n'y a pas de plus grand péché qu'une communion sacrilège. S. Thomas va encore nous faire le point.

« Le péché de ceux qui reçoivent indignement le sacrement d'Eucharistie, dit le saint Docteur, est comparable au péché de ceux qui ont mis à mort le Christ, en apparence, car l'un et l'autre est commis contre le corps du Christ, mais pas cependant selon la grandeur du crime : secundum similitudinem..., *non tamen secundum criminis quantitatem*... Le fornicateur qui reçoit le corps du Christ est semblable à Judas baisant le Christ, car l'un et l'autre offense le Christ par le signe de la charité, mais pas cependant quant à la grandeur du crime : *non tamen quantum ad criminis quantitatem.* » (*IIIa Pars,* q. 80, art. 5, ad 1 et 2).

En effet, malgré la ressemblance qui les rapproche à un point de vue, le péché de Judas trahissant son Maître par un baiser ou le péché des Juifs crucifiant le Seigneur sont plus graves qu'une communion sacrilège. De Judas, S. Jean disait déjà : « majus peccatum habet, » en le comparant à celui des bourreaux. Au corps de l'article, S. Thomas explique qu'un péché est plus grand qu'un autre de deux manières : *per se* et *per accidens.*

Per se, c'est-à-dire considéré dans sa nature *ex parte objecti,* un péché est plus grand si son objet est plus noble. Nous savons, en effet, que les actes sont spécifiés par les objets, et les vertus par les actes. Les péchés reçoivent donc leur distinction spécifique des vertus auxquelles ils s'opposent. et en définitive des objets auxquels ils se rapportent, ou, comme disent les moralistes, « *proxime a virtutibus quibus opponuntur, remote ab objectis, ad quæ referuntur.* » Les vertus aussi reçoivent leur dignité de leur objet : plus il est noble, et plus elles-mêmes sont excellentes ; et si plusieurs vertus ont le même objet, la plus excellente est celle qui l'atteint de la manière la plus parfaite. Ainsi, au premier rang des vertus il faut ranger les vertus théologales, parce qu'elles ont pour objet la divinité incréée que rien ne surpasse en perfection. Parmi elles, la charité l'emporte sur la foi et l'espérance, parce qu'elle atteint Dieu non pas sous la raison d'un attribut, la véracité ou la toute-puissance secourable, mais en lui-même : « *major autem horum est charitas.* » Après les vertus théologales viennent par ordre de dignité les vertus cardinales, puis les vertus morales.

Si donc nous tenons le principe thomiste : « Peccatum *per se,* i. e. *secundum rationem suæ speciei,* tanto gravius est, quanto et nobiliori virtuti directe opponitur, et nobilius objectum uniuscujusque virtutis lædit, » dans le catalogue des péchés nous classerons en tête, comme étant de leur nature les plus graves, ceux qui s'opposent directement aux vertus théologales, comme la haine de Dieu, l'hérésie, l'infidélité, le blasphème. Viendront ensuite ceux qui s'opposent aux vertus cardinales, et premièrement à la justice, qui occupe parmi elles la première place. A leur tour, sous la raison générale de justice, viennent se ranger de nombreuses vertus qui en sont les parties potentielles. Parmi ces dernières, la vertu de religion est la plus digne, qui a pour objet le culte, par lequel la créature raisonnable rend à son Créateur les hommages de respect et de soumission, qui lui sont dus en raison de sa divine excellence. Et voici précisément la place du péché de communion sacrilège. C'est à la vertu de religion qu'il s'oppose : « Le sacrilège s'oppose à la religion, dit S. Thomas, vertu spéciale dont l'objet est de révérer Dieu et les choses divines » (IIa-IIæ, q. 99, art. 2). Nous avons vu plus haut comment la communion sacrilège est en effet la profanation, le déshonneur infligé à la plus sainte des réalités sacrées d'ici-bas, et qui, précisément parce qu'elles sont *sacrées,* à cause du rapport plus ou moins étroit qu'elles soutiennent avec le Dieu transcendant à qui va notre hommage, sont objet de respect religieux.

Moins grave que les péchés qui s'opposent directement aux vertus théologales, mais plus grave que les péchés opposés aux vertus morales autres que la religion, voilà, de sa nature, le rang occupé par le sacrilège eucharistique dans la classification des péchés.

Pouvons-nous préciser davantage ? Oui encore. Car parmi les péchés commis contre la vertu de religion, la communion sacrilège n'est pas le plus grand. Quel rang occupe-t-elle donc ?

Dieu, avons-nous dit, et les réalités sacrées sont l'objet de la vertu de religion. L'excellence divine mérite un culte spécial, supérieur. Les péchés qui auront pour but de soustraire à la divinité les hommages spéciaux qu'elle exige, seront donc plus graves que ceux qui privent d'une moindre révérence les choses sacrées. Ainsi le parjure sera un plus grand péché que la simonie. Car, c'est manquer gravement de respect au Dieu qui est la Vérité même, que de le prendre à témoin de la fausseté ; c'est pécher plus gravement que de traiter sans respect un objet bénit, un chapelet par exemple.

Après la divinité elle-même, l'objet le plus digne du culte religieux est sans contredit la sainte Humanité de Notre-Seigneur, en raison de son union hypostatique avec le Verbe de Dieu. Mais, à son tour, la sainte Humanité du Christ, en soi également digne de respect et d'adoration dans sa nature propre ou sous les espèces sacramentelles, est cependant atteinte diversement en elle-même et dans le sacrement. C'est pourquoi les péchés contre l'Humanité sainte du Christ *in propria specie* sont plus graves que ceux qui l'atteignent moins immédiatement et comme au travers du vêtement des espèces sacramentelles. Le sacrilège eucharistique occupe donc seulement le troisième rang parmi les sacrilèges opposés à la vertu de religion.

Enfin les profanations de la sainte Hostie, toutes exécrables, offrent cependant des variétés. Comme

le remarque S. Thomas, l'outrage fait directement à l'hostie consacrée est beaucoup plus grave que celui d'une communion sacrilège. Ainsi, le profanateur qui jette aux ordures les saintes espèces est beaucoup plus coupable que celui qui les entoure encore d'une certaine révérence extérieure en les recevant décemment à la sainte Table. Le geste du premier sue le mépris haineux, celui du second s'inspire encore du respect de l'adoration due au Verbe incarné voilé sous les espèces sacramentelles.

Telle est dans l'ordre de gravité, *secundum quantitatem criminis,* la place de la communion sacrilège considérée *per se,* secundum rationem suæ speciei, *ex parte objecti :* inférieure à l'outrage fait directement à l'hostie, aux péchés directement commis contre la sainte Humanité du Sauveur, et surtout contre sa divinité ; inférieure enfin aux péchés contre les vertus théologales.

Per accidens, c'est-à-dire en raison des circonstances qui entourent la personne du pécheur, quelle est la gravité de la communion sacrilège ? C'est ce qui nous reste à dire.

Les confesseurs savent les circonstances dans lesquelles se produisent les communions sacrilèges. C'est rarement le mépris qui les motive, mais presque toujours, souvent chez des âmes pieuses, c'est la crainte, le respect humain : on n'ose pas s'abstenir de communier un jour de fête où tout le monde s'approche de la sainte Table ; un enfant n'a pas osé avouer un péché en confession, et pour n'être pas interrogé par ses parents sur les motifs de son abstention, il communie et double d'un nouveau péché sa confession sacrilège. C'est pourquoi, très souvent, il conviendra de réduire beaucoup, au minimum de gravité mortelle, dirait-on, la culpabilité de la communion sacrilège. « Sæpe accidit, dit le cardinal Billot, ut communio sacrilega debeat reponi *in infimo ordine sive gradu* peccatorum mortalium. » Et Cappello : « Ratione circumstantiarum personæ peccantis, accidere potest ut culpa communionis sacrilegæ imminuatur seu peccatum *fiat minus grave.* » L'un et l'autre s'en rapportant, pour étayer leur avis, à S. Thomas disant : « puta in his qui ex quodam timore, ne deprehendantur in peccato, cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt. » Bref, les dispositions subjectives du pénitent seront le précieux critère à utiliser pour porter un diagnostic mieux ajusté sur la gravité du sacrilège commis.

Dira-t-on que recevoir la sainte communion avec une conscience chargée de plus graves péchés, et partant plus éloignée de Dieu, contribuera à augmenter la gravité du sacrilège commis ? — En soi, oui, car le communiant étant plus indigne rend plus grave la « fiction » qui, ainsi qu'il a été dit plus haut, constitue l'irrévérence sacrilège à l'égard du sacrement. En fait, il pourra en être tout autrement. Car il se peut qu'en approchant du sacrement, un pécheur pourtant moins coupable pèche cependant plus gravement en raison de ses dispositions mauvaises, du mépris par exemple dont il accompagne son geste, ou du scandale qu'il donne. Encore une fois, il y a lieu à examen.

Quelle conclusion allons-nous tirer de tout ceci ? — Vous en avez appelé au cardinal Billot, cher confrère. Eh bien ! voici ce qu'il écrit : « Cavendum est igitur ab omni excessu ex quo animæ, præsertim puerorum, possent in desperationem conjici ; et prudenter interpretandi sunt Patres, quando comparant peccatum indigne communicantium cum peccato Judæ vel Judæorum crucifigentium Christum ; nam ista sunt accipienda, non secundum æqualitatem, sed secundum quamdam proportionalitatem. »

Sages conseils auxquels nous souscrivons sans réserve. Avec les enfants surtout, il faut bien se garder des comparaisons qui, risquant d'être mal comprises de leurs jeunes intelligences, frapperaient à l'excès leur imagination pour fausser ensuite leur jugement. Qui n'a pas entendu, une fois ou l'autre, dans une retraite de première communion, les exagérations d'un prédicateur parlant sur le malheur d'une communion sacrilège ? Rappelons-nous que, si elle est un péché grave, mortel, elle n'est pas cependant, ni de tous les péchés, ni de tous les sacrilèges, le plus grave. Gardons-nous de dire à l'enfant qu'il serait un Judas[1], car outre que c'est là une exagération, la perspective du triste personnage qu'il se représente à présent dans l'enfer expiant son péché pour toute l'éternité, risquerait de le jeter dans le désespoir. Mais ayons soin de lui dire ce qu'il conviendrait de faire, ce que Judas n'a pas fait, après une mauvaise communion.

En toutes choses, il faut garder la juste mesure : *in medio virtus.*

Q. — J'ai entendu un prédicateur nous dire que la ville de Jérusalem avait un mur d'enceinte percé de *plusieurs portes,* dont l'une « était si basse et étroite qu'on l'avait surnommée la porte ou le *trou de l'aiguille.* Les chameaux ne la franchissaient qu'avec peine ; » ainsi de ceux qui sont trop attachés aux richesses, etc.

Cette explication a-t-elle un fondement ou bien est-ce une fantaisie oratoire ?

R. — Cette explication n'est pas une fantaisie de prédicateur, mais, comme elle manque de tout fondement historique ou archéologique, il faut la rejeter.

Le passage sur le danger des richesses vient immédiatement après le si triste incident du jeune homme riche (Mc , x, 17-22). Les paroles prononcées alors par Jésus frappèrent d'autant plus les apôtres qu'elles étaient illustrées par ce fait concret : « *qui contristatus in verbo, abiit mœrens : erat enim habens multas possessiones.* » (Mc., x, 22).

Par la suite, on trouva trop sévère pour les riches la sentence du Maître. La tradition manuscrite aussi bien que les explications des commen-

[1] Nous laissons de côté, ici, la question de savoir si Judas a communié ou non.

tateurs portent les traces des efforts qui furent faits pour l'atténuer.

1° Ainsi pour Mc., x, 24, on trouve dans certains manuscrits grecs A, C, N, X, Γ, Π, Σ, Φ cette incise : τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν. Outre plusieurs minuscules grecs, les versions syriaques sinaïtique et Peschittâ, les vieilles versions latines et la Vulgate l'ont reproduite : « *confidentes in pecuniis.* » C'est la raison pour laquelle Vogels et Merk l'ont maintenue dans leurs éditions du N. T. Mais accepter cette incise comme authentique, c'est atténuer singulièrement la déclaration faite par Jésus au verset précédent : « Combien malaisément ceux qui ont des richesses entreront-ils dans le royaume de Dieu ! » en la limitant *à ceux-là seuls qui se confient dans leurs richesses ;* c'est aussi rendre difficile à comprendre l'étonnement si grand manifesté par les disciples au ℣ 26. Or comme les meilleurs manuscrits ignorent cette incise : S. B, D, Δ, W, etc., il vaut mieux la supprimer du texte original comme firent Nestle, Swete, Lagrange, Lavergne, Huby, Joüon dans leurs éditions textuelles ou dans leurs commentaires. Cette incise est évidemment très ancienne ; mais elle ne fut glissée dans les manuscrits grecs ou dans les versions que pour expliquer la pensée de Jésus afin de rassurer certains riches sur leur salut éternel. Le P. Knabenbauer en a parfaitement saisi le sens quand il a écrit dans son commentaire *(In Marcum,* p. 271) : « *Si glossa est, apte et opportune addebatur ; neque enim opes incusat, sed eos qui ultra modum iis inhærent.* »

2° C'est probablement aussi au même souci que fut due l'interversion des versets 24 et 25 dans le codex Bezæ (D), le cursif 235, les mss. des vieilles versions latines *a b, ff*[2]. On aboutit ainsi à une gradation logique, trop logique pour n'être pas l'œuvre d'un copiste : ℣ 23 : Il est difficile aux riches d'entrer dans le royaume de Dieu ; ℣ 25 : C'est pour eux plus difficile qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille ; ℣ 24 (sans l'incise « *confidentes in pecuniis* ») : C'est d'ailleurs difficile à tout le monde.

Ici la majorité des mss. et des versions se prononce en faveur de l'ordre actuel de S. Marc ; il faut s'y tenir.

3° Pour atténuer une phrase qui semblait interdire le ciel aux riches, S. Cyrille d'Alexandrie rapprochant les deux mots κάμηλος chameau et κάμιλος câble, prétendit que l'on avait mis l'un pour l'autre : « Il ne s'agit pas ici de l'animal, dit-il, mais plutôt des gros cordages dont on se sert sur tous les navires. C'est ainsi que les nomment d'habitude les hommes compétents dans l'art nautique [1]. » Cette explication fut rapportée avec faveur par Théophylacte [2] ; elle pénétra dans la traduction arménienne des évangiles [3] et dans six petits manuscrits où l'on trouve κάμιλον au lieu de κάμηλον [1].

Peine perdue ! il était tout aussi irréalisable pour un gros cordage de navire que pour un chameau de passer par le trou d'une aiguille, et S. Augustin qui avait bien compris, lui, le sens de la parole de Jésus, disait fort justement : « Le Seigneur eût-il nommé une mouche au lieu d'un chameau que la chose serait encore impossible. »

4° L'idée que Jésus avait visé par le trou de l'aiguille une petite porte de Jérusalem fut émise au xv[e] siècle par Jean Poloner, pèlerin de Jérusalem en 1422. « Sur la même place, dit-il dans la relation de son voyage, est une petite porte s'ouvrant sur le Sud, qui, dans la langue des Sarrasins, est appelée le *Trou de l'aiguille.* C'est celle dont le Seigneur a dit : Il est plus facile au chameau de passer par le trou de l'aiguille... » La porte visée est celle dite des Maugrebins ou Mograbins. Cette interprétation fut si répandue parmi les catholiques de Terre Sainte que le gardien du Mont-Sion Francisco Suriano, O. M., s'en fit l'écho en 1493.

Dans *Jérusalem Nouvelle,* p. 984, le P. Abel croit que le renseignement erroné fut donné à Poloner par l'un de ses guides. Certes, la porte des Maugrebins, appelée parfois faussement *porte de l'aiguille,* est une des entrées les plus étroites des remparts de la ville ; elle est néanmoins assez spacieuse pour livrer facilement passage aux chameaux. D'ailleurs, pour que Jésus eût pu la désigner, il eût fallu qu'elle existât de son temps. Or la partie du rempart dont elle fait partie date de la fin du x[e] siècle, des environs de 985 [2]. En vain consulterait-on Néhémie chap. II et III, et parcourerait-on les ouvrages de Josèphe, nulle part on ne trouverait le nom de « trou de l'aiguille » donné à une porte des remparts.

5° Battus sur le terrain de l'archéologie et de l'histoire, certains commentateurs crurent encore trouver dans des usages locaux, interprétés par leur imagination fertile, le moyen d'édulcorer la maxime du divin Maître. En parlant comme il le fit, celui-ci n'aurait-il pas eu en vue soit la porte latérale placée à côté de celle réservée aux chariots, porte destinée aux piétons et sous laquelle un chameau pouvait difficilement passer, — ou bien n'aurait-il pas songé à l'une de ces portes basses par lesquelles on accède en Orient, aux bergeries ? Laborde ne racontait-il pas, en 1841, dans son *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres,* p. 36, qu'en Egypte certains propriétaires, voulant mettre des chameaux dans des enclos destinés aux brebis et aux ânes, les faisaient s'agenouiller et les obligeaient à se traîner sur leurs genoux et sur les rotules de derrière pour passer par la porte trop basse ? Et voici qu'en 1865, dans ses *Lettres d'Egypte,* Lady D. Gordon appelait « trou d'aiguille » la petite ouverture d'un enclos. Malheureusement cette appellation, inspirée par l'Evangile à l'illustre

[1] *Contra Julianum,* lib. XVI. Voir aussi *Fragm. in Matth*, P. G. LXXII, col. 430.
[2] In evangel. Matth., P. G. CXXIII, col. 355.
[3] Lagrange, *S. Marc,* p. 253.

[1] Griesbach, *Nov. Testament. græce,* p. 87.
[2] Cf. Abel, *op. cit.*, p. 940.

voyageuse, ne date que du XIXe siècle. Auparavant, nulle part, aussi bien en Egypte qu'en Palestine, on ne vit jamais les indigènes donner à une porte quelconque le nom de « trou de l'aiguille. »

La sentence de N.-S. que rapportent les trois synoptiques (Mt, XIX, 24; Mc., X, 25; Luc, XVIII, 25) a toutes chances de nous avoir été transmise dans les termes mêmes où elle fut proférée. La manière dont elle est formulée ne doit pas nous étonner si l'on tient compte du style oriental et, si elle est correctement comprise, elle n'a nul besoin de nos vains efforts d'atténuation.

Ce n'est pas le seul endroit de l'évangile où Jésus ait eu recours à une image aussi vigoureuse. N'a-t-il pas dit des Scribes et des Pharisiens qu'ils filtraient le *moucheron* pour avaler le *chameau ?* (Mt., XXIII, 24). N'a-t-il pas stigmatisé ces hypocrites qui apercevaient une *paille* dans l'œil de leur frère et ne voyaient pas la *poutre* qui se trouvait dans le leur ? (Mt., VII, 5). De telles images étaient dans le goût des rabbins. Plus audacieux encore que Jésus, ils remplacèrent même le chameau par l'*éléphant* : « Nul ne rêve en songe d'un palmier d'or ou d'un éléphant passant par le trou d'une aiguille ! [1]. » Dans le Talmud de Babylone, traité Berakhôth, 55b, on lit : « On ne voit nulle part ni une palme en or ni un éléphant passant par le trou d'une aiguille. » Dans un autre traité (Baba Mesia 38b), le rabbin dit à son interlocuteur : « Ah ! tu es sans doute né à Pundabitha, au pays où l'on fait passer un éléphant par le trou d'une aiguille ! »

En s'exprimant ainsi, qu'a voulu dire Jésus ? Que le ciel était fermé impitoyablement aux riches par le seul fait de leurs richesses ? Nullement. La pauvreté est de conseil, elle n'est pas de précepte, et il y eut des puissants de ce monde qui se sanctifièrent au milieu de leur opulence. Mais si la pauvreté *effective* n'est que de conseil, la pauvreté *affective* s'impose à tous, et c'est cette pauvreté *affective* que réclame ici Jésus. Sans elle, l'entrée au ciel n'est pas seulement extrêmement difficile ; elle est réellement impossible, comme il est impossible au chameau de passer par le trou d'une aiguille.

Q. — S. Thomas (IIa-IIae, q. 64, a. 7) semble dire que le droit de légitime défense ne comporte pas l'intention de donner la mort à son agresseur. Serait-il donc interdit d'échapper à l'agresseur injuste autrement que par la force allant peut-être jusqu'à la blessure, mais s'arrêtant au moment même où il faudrait donner la mort ?

R. — I. LE TEXTE DE S. THOMAS. — S. Thomas, à l'endroit cité, distingue en effet très nettement l'intention de tuer que, même en cas de légitime défense, celui qui est attaqué ne doit point nourrir, et le fait même de la mise à mort de l'agresseur, unique moyen pour arriver à l'empêcher de nuire.

[1] Cf. Strack-Billerbeck, t. I, p. 828.

« Rien n'empêche, dit le saint Docteur, qu'un même acte ait deux effets dont l'un seulement est voulu et l'autre en dehors de l'intention. Or, les actes moraux reçoivent leur spécification d'après ce qui est voulu ou ce qui est dans l'intention, et non de ce qui est en dehors de l'intention. Ce qui est en dehors de l'intention, en effet, est chose accidentelle ou d'occasion, comme on l'a dit plus haut (q. 43, a. 3 et Ia-IIae, q. 72, a. 1). Cela posé, de l'acte par lequel on se défend soi-même peuvent résulter deux effets : l'un, qui est la conservation de sa propre vie ; l'autre, qui est la mort de l'agresseur. Cet acte donc, du fait que quelqu'un entend par lui conserver sa propre vie, ne contient rien d'illicite, car il est naturel à tout être de se conserver en vie tant qu'il le peut.

Cependant un acte qui provient d'une bonne intention peut devenir mauvais s'il n'est pas proportionné à sa fin. Il suit de là que si, en défendant sa propre vie, quelqu'un use de plus de violence qu'il ne faut, ce sera chose illicite. Si, au contraire, il repousse la violence dans la mesure qui convient, sa défense sera licite : en effet, selon tous les droits *(jura), il est permis de repousser la violence par la violence, comme le requiert une défense mesurée.* On remarquera d'ailleurs qu'IL N'EST PAS NÉCESSAIRE, AU SALUT, QUE L'HOMME RENONCE A UNE DÉFENSE MODÉRÉE POUR ÉVITER DE METTRE A MORT SON AGRESSEUR ; *car on est tenu de pourvoir à sa propre vie plus qu'à celle d'un étranger.*

Mais parce qu'il n'est permis de tuer un homme que d'après l'ordre de l'autorité publique en raison du bien commun (cf. supra, a. 3), *il est défendu d'avoir l'intention de tuer quelqu'un pour se défendre...* »

II. INTERPRÉTATION. — Nous avons souligné d'une façon particulière les textes importants. La doctrine de S. Thomas se résume ainsi : en se défendant, on ne doit pas avoir d'autre intention que celle de protéger sa vie ; on ne peut donc avoir l'intention de tuer son adversaire. Mais si dans la défense contre l'agresseur injuste, la protection de sa propre existence implique la destruction de l'adversaire, il n'y a pas d'obligation de conscience d'éviter ce meurtre nécessaire. La mort de l'adversaire, venant de la part d'une personne privée, ne doit donc jamais être qu'*une conséquence* de la mise en œuvre des moyens indispensables à la défense et nullement une chose voulue en soi, pas même à titre de moyen ordonné à cette défense.

Nous avouons que cette explication n'est pas admise de tous. Il semble à nombre de bons auteurs qu'il soit subtil de distinguer entre l'intention directe et le fait indirectement atteint. Aussi certains théologiens, comme Dom. Soto, De Lugo, estiment qu'on peut vouloir directement la mort, *afin de se préserver* [1]. Il serait cependant exagéré de dire avec V. Oblet, dans le *Dict. de Théologie catholique* (art. *Défense de soi*, t. IV, col. 228) que le sentiment de S. Thomas « est communément abandonné. »

[1] Ces auteurs font expressément remarquer qu'il serait coupable de vouloir cette mort pour elle-même ; on ne peut la chercher directement que *comme moyen de défense.* (De Lugo. *De justitia*, disp. X, n. 148 sq. — Cf. D. Soto, *De justitia*, l. V, q. 1, a. 8, concl. 2).

Le P. Cathrein se rallie expressément à l'explication de S. Thomas :

« On doit dire, semble-t-il, que la mort de l'adversaire n'est jamais nécessaire à la défense de sa propre vie; en conséquence on ne le peut jamais directement vouloir. Il suffit, en effet, pour que je me défende actuellement, que l'agresseur soit mis, par une blessure que je lui inflige, dans l'impossibilité de me nuire. Je puis donc, si cela est nécessaire, avoir l'intention de lui infliger une blessure *qui* sera mortelle, mais *non en tant qu'*elle est mortelle. De la même blessure résultent deux effets immédiats : la mort de l'agresseur, la conservation de ma propre vie; celui-ci seul est dans mon intention; celui-là est en dehors de mon intention [1]. »

Au fond, au point de vue pratique, tout le monde est d'accord sur la solution. Ecoutons le P. Salsmans :

« En repoussant un injuste agresseur, j'agis avec une *bonne intention :* ma volonté n'est nullement de tuer mon adversaire, mais bien de le repousser de ma personne et de mes biens, ou, tout au plus, de le rendre incapable de leur nuire. — L'emploi des armes, dans ce but, n'est *pas chose intrinsèquement mauvaise.* Si par malheur, la mort de l'agresseur s'ensuit ou si une blessure, plus grave qu'il ne fallait pour l'empêcher de nuire, lui est faite, c'est au compte de sa méchanceté. Ces conséquences trop graves n'étaient pas précisément nécessaires à ma défense, par conséquent ce n'est point par l'intermédiaire de ces mauvais effets que s'obtient le bon effet, ma conservation. Celui-ci résulte immédiatement du fait que l'agresseur est mis dans l'impossibilité de nuire et maintenu à l'écart de ma personne : ce à quoi suffit une blessure moins grave. Enfin, comme, par hypothèse, une chose de grand prix est en question : la *vie,* l'*intégrité du corps,* la *chasteté,* la *liberté* personnelle, même des *biens* relativement très considérables et qui seraient irrémédiablement perdus, la *raison proportionnellement grave* d'employer la violence est péremptoire [2]. »

Mais nous débordons ici les limites du problème : il s'agissait uniquement de la pensée de S. Thomas. On a vu, par ce qui précède, que, d'après l'enseignement du Docteur Angélique, il ne s'agit nullement de s'arrêter au moment où il faudrait donner la mort : d'après cet enseignement, on peut donner la mort, si ce geste devient nécessaire, mais ne jamais le vouloir directement. L'interprétation que proposait notre correspondant d'une façon dubitative a bien existé chez quelques rares auteurs : Gerson *(Regul. moral.,* n. 109), Noris et quelques autres. Personne ne l'a défendue sérieusement, pas même ceux qui l'ont proposée.

Q — Pour exhorter ses retraitants (prêtres) à répondre pleinement aux grâces de la retraite, le prédicateur apporte entre autres arguments celui-ci : « Suivant que vous êtes fidèles à toute votre grâce ou infidèles, un certain nombre d'âmes seront sauvées ou damnées. Par votre tiédeur vous pouvez être la cause du malheur éternel de centaines ou de milliers d'âmes... »

Comment concilier ces affirmations avec la justice de Dieu ? Peut-on admettre que Dieu (juste et bon) damne les hommes à cause de leurs voisins; que des âmes, même une seule âme soit éternellement malheureuse par la faute de son entourage ?

R. — L'*Ami* a déjà répondu à la seconde partie de votre question en 1927, p. 608. Nous allons d'abord résumer cette réponse; nous parlerons ensuite de la responsabilité du prêtre.

I. — Il est très certain que le salut est œuvre essentiellement *individuelle,* que peuvent aider ou entraver des influences étrangères, mais qui, en définitive, reste imputable à la bonne volonté de l'âme sauvée. Donc, même en présence des négligences ou des fautes sacerdotales pouvant entraver le salut des âmes, aucune de ces âmes ne sera damnée que par sa propre faute. Le sacerdoce est le moyen de sanctification et de salut, ordinaire, facile, accessible, offert par la miséricorde de Dieu à tous les hommes. Mais ce n'est cependant qu'une coopération à la cause suprême et unique, qui est la bonté de Dieu et la Rédemption par le Christ. Supposons donc, en mettant les choses au pire, qu'il y ait, par la faute des prêtres, carence totale de l'exercice du sacerdoce, les âmes resteraient encore responsables de leur salut. Si, par sa négligence ou sa tiédeur, un prêtre omet l'administration d'un sacrement qui eût été, pour une âme pécheresse, le moyen de se sauver, ce n'est pas, en dernière analyse, cette négligence ou tiédeur qui précipite l'âme en enfer, c'est sa propre culpabilité. Le prêtre aurait pu l'empêcher d'y tomber en administrant le sacrement, c'est entendu; mais ne pas empêcher de tomber en enfer, et précipiter en enfer sont deux choses bien différentes. Ainsi « jamais — c'est impossible — Dieu ne rend une âme responsable de l'incurie d'un prêtre, qui garde pour lui seul la responsabilité de ses fautes personnelles » (p. 610, 2e col.).

Le même raisonnement doit s'appliquer aux scandales donnés par le prêtre, scandales qui peuvent influer gravement sur les déterminations prises par les spectateurs de ces scandales.

Selon les lois normales de sa providence, Dieu ne peut empêcher la libre volonté du prêtre de donner le scandale. Mais le scandalisé aurait pu résister à la tentation qui résulte du scandale donné. Il ne l'a pas voulu, et Dieu pareillement ne peut pas empêcher la libre volonté du scandalisé de pécher à cette occasion. Ne faut-il pas (toujours selon les lois normales de la providence) qu'il laisse agir le jeu des causes secondes libres ? De ce jeu libre résultent des conséquences qui ne sont compromettantes pour la conscience humaine, pour le salut, que dans l'exacte mesure où la volonté, ayant à choisir entre la vie et la mort, choisit délibérément la mort. Si le scandalisé se damne, ce ne sera pas en raison du scandale donné, mais en raison du scandale accepté, consenti.

II. — Est-ce à dire que le prêtre puisse donner le mauvais exemple, ou même simplement se

[1] *Philosophia moralis,* n. 374, p. 263.
[2] J. Salsmans, S. J., *Droit et morale,* p. 16-17.

montrer tiède dans son ministère, sans que sa responsabilité à l'égard des âmes soit engagée ? Non, certes ; et le prédicateur de la retraite a eu cent fois raison d'attirer l'attention de ses auditeurs sur ce point. Il n'a peut-être pas parlé un langage d'une exactitude théologique parfaite en disant : « Par votre tiédeur, vous pouvez être *la cause* du malheur de centaines et de milliers d'âmes. » Nous l'avons dit : la vraie *cause* du malheur de l'âme damnée, c'est son propre péché. Mais cette inexactitude verbale une fois rectifiée, on comprend bien la pensée de votre prédicateur : « Ne soyez pas, par votre tiédeur, *occasion* de perdition pour les âmes... » Vous êtes infidèles à la grâce de votre sacerdoce ; même si extérieurement aucune faute ne vient, de votre part, influencer en mal l'âme du prochain confié à votre vigilance pastorale, il n'en est pas moins vrai que votre infidélité secrète à la grâce de votre retraite peut, à un double point de vue, être une occasion de perdition pour autrui.

Premièrement : d'une manière générale, en vertu de la communion des saints, n'importe quel fidèle (à plus forte raison n'importe quel prêtre) peut et doit coopérer à la rédemption des âmes. Nous ne voulons pas développer cette pensée, que vous trouverez exposée complètement dans notre consultation du 27 mai 1926 (p. 321-330). Les efforts des justes, disions-nous par manière de conclusion, « ne sont pas inutiles, car Dieu les attend, Dieu les a prévus, et, dans la sagesse de son admirable providence, il les a escomptés dans le choix des voies qu'il lui a plu de prendre pour amener la conversion des pécheurs. Ne disons pas toutefois que cette coopération soit absolument et dans tous les cas nécessaire et attendue de Dieu... Il suffit cependant que nos prières, nos mérites, nos satisfactions aient quelque influence en bien des cas pour que nous devions nous poser la question de l'obligation qui incombe aux justes de coopérer par leurs efforts et principalement par leurs souffrances volontaires à l'extension du règne du Christ sur la terre » (p. 330, 1re col.).

Mais *deuxièmement*, ce devoir s'impose tout particulièrement aux prêtres, en raison de leur charge d'âmes. « Avoir charge d'âmes, » avez-vous réfléchi à toute la responsabilité qu'implique cette fonction spirituelle ? Dans notre article de 1926, nous n'avons pas voulu descendre dans le détail de l'examen de cette question subsidiaire ; mais, si en raison de leur commune appartenance au corps mystique de Jésus-Christ, les justes *doivent* prier, se mortifier, satisfaire pour les pécheurs, à plus forte raison les prêtres, chargés du soin de sauver l'âme de leurs frères, devront-ils s'appliquer, par tous les moyens, à obtenir de Dieu les grâces de conversion, de préservation, de persévérance, nécessaires au salut de ceux qui leur sont confiés. Peut-être, vraisemblablement même en bien des cas, ces grâces seront d'une influence décisive *en fait* pour le salut des brebis. Il est donc exact de répéter aux pasteurs que leur fidélité personnelle à la grâce d'une retraite bien faite, orientant leur âme vers une prière plus fervente, une mortification plus méritoire, une satisfaction plus abondante, dépendra le salut ou la damnation d'un certain nombre d'âmes confiées à leur vigilance. Encore une fois, ces âmes ne se perdront que par leur propre faute ; mais la tiédeur du prêtre aura été l'occasion de cette perte, tandis que sa ferveur eût été l'occasion de leur salut.

Q. — Je serais bien reconnaissant au docte *Ami* de m'éclairer sur la nature de l'*inspiration*.

Je crois connaître ce qu'enseignent sur ce point le Concile du Vatican, Léon XIII et Benoît XV. Mais voici quelles difficultés me restent :

1o Comment et en quoi les grâces d'inspiration sont-elles différentes des grâces qui éclairent, meuvent, assistent un pieux auteur dans la rédaction d'un ouvrage, par exemple, l'auteur de l'*Imitation ?*

2o Sur quoi l'Eglise se base-t-elle pour déclarer que, dans la Bible, ce qui regarde la religion et les mœurs est inspiré, alors qu'elle concède que la partie historique est sans valeur ?

R. — Ad I. — Si vous croyez bien connaître les enseignements du Concile du Vatican, de Léon XIII et de Benoît XV sur la nature de l'inspiration, vous devrez avouer en toute humilité que vous ne les avez pas compris.

Que dit le Concile du Vatican ? « *Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet... propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt* [1]. »

La définition sur la nature de l'inspiration fut préparée par Franzelin. L'éminent théologien s'applique à y faire nettement ressortir qu'un livre ne pouvait être Ecriture Sainte qu'*en raison de son origine ;* le fait pour lui d'être exempt d'erreur ou d'être approuvé ultérieurement par l'Eglise ne pouvait rien changer à son origine réelle. Puis, pour préciser, *de façon positive,* cette origine divine telle qu'il la fallait concevoir, sans trancher la question de l'inspiration verbale et non verbale et sans rien avancer ni sur le mode ni sur l'étendue de l'inspiration, Franzelin emprunta, comme on l'avait fait à Florence, les expressions mêmes de la IIa Petri I, 21, pour dire que les livres de la Sainte Ecriture étaient inspirés parce que les saints hommes de Dieu avaient parlé, poussés par l'Esprit-Saint. Dieu devait donc être considéré en toute rigueur comme *l'auteur* de nos Saints Livres.

Le concile fit sien son schema. Or, en qualifiant Dieu *d'auteur,* les Pères n'ont pas voulu montrer seulement en lui un garant ou une cause efficiente au sens large, ils ont voulu faire de lui l'auteur véritable de nos Saints Livres, celui auquel revient la part principale dans la conception, l'élaboration et la rédaction du livre inspiré. Nous disons « *part principale,* » car l'homme servit à Dieu d'instrument : « *Deus auctor Sacræ Scripturæ per conscriptores humanos.* »

[1] *Enchirid. Biblic.*, no 62.

C'est cette notion d'*auteur* qu'exégètes et théologiens doivent approfondir pour déterminer ce qui revient à Dieu dans la composition de nos saints Livres sans être exposés à minimiser ou à exagérer son rôle.

Le P. Cornély fut, dès 1881, l'un de ceux qui approfondirent le mieux la nature de l'inspiration. « Puisque, dit-il en substance, nos Livres saints ont Dieu pour auteur, mais ont été cependant écrits par des hommes sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, trois choses semblent s'être produites à leur origine : par une illumination surnaturelle Dieu fit embrasser à l'écrivain choisi par lui tout le sujet qu'il voulait transmettre aux hommes par tel livre déterminé ; ensuite, par sa grâce efficace, il a mu la volonté de l'écrivain sacré pour le déterminer à écrire ; enfin, par son assistance continuelle, il a dirigé cet écrivain pour lui permettre d'exprimer pleinement toutes les vérités et les seules vérités qu'il voulait lui faire écrire [1]. »

Rapprochez de cette explication sur la nature de l'inspiration le texte bien connu de Léon XIII mais qu'on n'étudiera jamais trop :

« *Quare nihil ad modum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tanquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit ; ut ea omnia eaque sola, quæ ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent : secus non ipse esset auctor Sacræ Scripturæ universæ.* » (*Enchirid. biblic.*, n° 110).

Entre la théorie du P. Cornély et la formule de Léon XIII la parenté est évidente ; mais en quels termes nets, précis, incisifs se trouve indiqué dans le document pontifical ce qu'il faut pour que Dieu soit vraiment l'auteur de la Sainte Ecriture !

C'est en analysant et en commentant ces termes que nous allons essayer de vous montrer votre erreur.

Pour que Dieu soit l'auteur principal et responsable d'un livre, il faut que par une grâce dite d'inspiration il exerce son influence :

a) sur *la volonté* de l'écrivain sacré pour le déterminer à écrire et qu'il poursuive son action sur cette même volonté durant la composition et la rédaction du livre ;

b) sur *l'intelligence* de l'écrivain sacré, en l'illuminant pour lui faire connaître exactement tout ce qu'il veut lui faire écrire ;

c) il faut aussi qu'*il l'assiste pendant la rédaction* pour lui faire rapporter fidèlement et exprimer avec une vérité infaillible tout ce qu'il veut et seulement ce qu'il veut lui faire écrire.

Pour composer nos Saints Livres, Dieu sans doute s'est servi des hommes ; mais les hommes dont il a fait choix étaient des êtres intelligents, actifs et libres ; ils possédaient, en propre, les facultés nécessaires à la composition d'un livre. Dieu s'est servi d'eux comme d'un instrument. Que, par une motion surnaturelle, il les porte infailliblement à écrire ; que, d'autre part, il élève et dirige leurs facultés conformément à leur nature et à son plan divin, le fruit de cette collaboration de l'homme avec Dieu sera un *livre divin* rédigé par *un auteur humain*.

Essayons maintenant de pénétrer plus avant, à l'aide de quelques exemples, dans le mystère de l'inspiration scripturaire.

1° Influence de l'inspiration scripturaire *sur la volonté* de l'écrivain sacré. — Le rôle de la volonté dans la composition d'un livre est des plus importants. Evidemment, suivant l'adage bien connu : « *Nihil volitum nisi præcognitum,* on ne peut vouloir que ce que l'on connaît déjà, » la volonté ne peut prendre la détermination d'écrire un livre sans que l'intelligence n'en conçoive, tout au moins confusément, l'idée ; en ce sens l'influence divine sur l'intelligence précède celle qui s'exerce sur la volonté ; mais ensuite c'est la volonté qui impose sa tâche à l'intelligence ; c'est elle qui la pousse à rechercher les documents écrits ou oraux, qui lui fait fournir les efforts nécessaires pour l'élaboration du plan, la transmission par écrit des pensées logiquement enchaînées ou des faits recueillis. Or Dieu intervient comme cause principale sur la volonté de l'écrivain sacré. C'est lui qui détermine cette volonté à écrire, *à écrire ceci ou cela ;* c'est lui qui meut cette volonté jusqu'à l'achèvement complet de l'œuvre. L'écrivain sacré subit cette motion divine, sans qu'il en ait nécessairement conscience ; il la subit infailliblement, mais sans que sa liberté soit pour cela supprimée ou même simplement amoindrie. L'auteur du IIe livre des Machabées résumant Jason de Cyrène, S. Luc racontant le ministère de Jésus et les débuts de l'Eglise, S. Paul écrivant aux Corinthiens avec une juste sévérité paraissent agir d'eux-mêmes en pleine liberté sans que le charisme divin facilite, apparemment du moins (II Mach., II, 27-29), leur tâche.

Enfin, l'influence divine s'exerçant par l'inspiration scripturaire sur la volonté de l'écrivain sacré n'est pas exclusive de circonstances extérieures qui ont pu agir également sur lui et que l'histoire nous révèle. Ainsi, nous savons que S. Marc et S. Jean ont rédigé leur évangile à la prière des fidèles de Rome et d'Asie ; que S. Luc écrivit le sien pour montrer à Théophile la solidité des enseignements qu'il avait reçus de vive voix ; que S. Paul s'adressa : *aux Thessaloniciens* pour réfuter des erreurs sur l'avènement du Christ considéré à tort, dans cette église, comme prochain, *aux Corinthiens* pour réprimer de graves désordres et répondre à des questions posées, *aux Romains* pour leur exposer sa doctrine de la justification avant de se rendre parmi eux, *à Philémon* pour lui renvoyer Onésime son esclave fugitif.

[1] *Cf. Manuel d'Introduct historique et critique aux Saintes Ecritures*, Paris, 1907, t. II, p. 489-494.

2° Influence de l'inspiration scripturaire *sur l'intelligence* de l'écrivain sacré. — L'action divine s'exerce d'une double manière sur l'intelligence de l'écrivain sacré :

a) Elle lui fait mieux percevoir les idées et les faits. Si ces idées ou ces faits sont absolument inconnus de lui, l'auteur sacré doit, au préalable, bénéficier d'une révélation proprement dite ; — si, au contraire, ces idées ou ces faits sont connus de lui ou s'il peut en acquérir la connaissance par ses efforts personnels (recherches de documents, consultation de témoins), Dieu le laisse se livrer au travail auquel s'adonne tout écrivain consciencieux, mais il l'assiste surnaturellement durant ce travail. L'utilisation de sources écrites, de témoignages oraux est donc, on le voit, parfaitement compatible avec l'inspiration scripturaire. Moïse se servit de sources pour composer le livre de la Genèse ; les auteurs des Rois et des Paralipomènes recoururent aux archives officielles ; S. Luc consulta témoins oculaires et auriculaires pour écrire son Evangile et les Actes des Apôtres [1].

b) Elle l'amène en même temps à juger qu'il faut écrire ces pensées, rapporter ces faits parce que Dieu le veut.

Ainsi donc, Dieu, *auteur principal,* meut et dirige l'intelligence de l'écrivain sacré de façon à la déterminer infailliblement à se représenter mentalement l'idée générale de l'ouvrage et à concevoir toutes les pensées et à grouper tous les faits qui doivent entrer dans sa composition, mais cela toujours conformément au génie de l'écrivain qui sert d'instrument ; et de son côté, l'homme exerce son activité propre en concevant et en élaborant les pensées du livre, en groupant les faits selon ses connaissances antérieurement acquises et en fonction de son époque, de son milieu et de son but. Mais, à chaque instant, activité divine et opération humaine se compénètrent de telle sorte que rien n'est inséré dans le livre que ce que Dieu veut et tout ce qu'il veut qui y soit inséré, si bien que les pensées conçues dans l'esprit de l'écrivain sacré, sont, tout à la fois, des pensées humaines et des pensées divines et, comme telles, elles participent à ce caractère d'infaillible certitude qui est propre aux jugements de Dieu même.

3° Influence de l'inspiration scripturaire sur *la rédaction* des Livres Saints. — Enfin une *assistance* divine spéciale, comme l'enseigne expressément Léon XIII *(ita scribentibus adstitit),* s'exerce sur l'écrivain sacré pendant qu'il rédige son livre. Qu'il l'écrive matériellement lui-même ou que, suivant l'usage des Anciens, il le dicte comme fit S. Paul pour ses épîtres à un secrétaire, peu importe. Ce qui est certain, c'est que cette assistance fait choisir à l'auteur inspiré les mots les plus aptes à rendre la pensée divine dans toute sa force et dans toute sa netteté. En ce sens on peut et on doit parler d'inspiration verbale, car l'inspiration verbale ainsi conçue est parfaitement compatible avec la variété des genres littéraires et les nuances de détail dans des récits d'événements similaires ou dans les citations de paroles du Christ.

Cet essai d'explication n'a nullement la prétention de dissiper le mystère qui planera toujours sur la vraie nature de la collaboration de l'homme avec Dieu dans la rédaction de nos Saints Livres. Si nous connaissons avec certitude le *fait* de l'inspiration, son *comment* nous échappe en partie. Mais c'est déjà quelque chose de pouvoir, éclairés par le magistère infaillible de l'Eglise, déterminer avec certitude ce qu'il faut pour qu'un livre soit « *parole de Dieu.* »

Et vous voyez maintenant, sans aucun doute, combien la grâce d'inspiration diffère de ce mouvement pieux qui porta l'auteur de l'*Imitation* à rédiger son livre.

Evidemment cet auteur fut favorisé d'une grâce spéciale, de lumières particulières ; mais cette grâce aurait pu ne pas atteindre son but, alors que le charisme d'inspiration l'atteint infailliblement. Cette grâce ne fut qu'une excitation *générale* à écrire, avec assistance divine, peut-être même suggestion de quelques pensées. Ce ne fut pas une motion antécédente et concomitante pour écrire tel livre, l'écrire dans tel sens avec influence permanente de l'Esprit-Saint sur la volonté, illumination de l'intelligence lors de la conception et de l'élaboration de l'ouvrage, et assistance divine certaine au cours de la rédaction, de telle sorte que Dieu soit vraiment l'auteur principal du livre non seulement dans son ensemble, mais jusque dans ses moindres détails. Et voilà pourquoi, quelque édifiant qu'il soit, bien qu'il ne contienne aucune erreur, et en dépit des grâces dont son pieux auteur fut favorisé, le livre de l'*Imitation* demeurera toujours le plus beau livre qui ait été écrit, mais écrit par un homme.

Ad II. — Il n'est pas possible que vous n'ayez pas fait quelque confusion dans votre esprit entre règles d'herméneutique et inspiration, pour nous poser votre question.

L'Eglise a toujours enseigné l'inspiration totale des Saintes Ecritures et leur inerrance absolue, qu'il s'agisse de dogme et de morale, mais aussi de sciences et d'histoire. Vous ne devez pas ignorer que sur ce dernier point l'encyclique *Spiritus Paraclitus* est venue expliquer et compléter ce qu'avait déjà dit Léon XIII en 1893 (cf. *Ami* 1924, p. 536-538). C'est à propos des règles d'herméneutique, quand il s'agit du consentement unanime des Pères, que l'Eglise n'oblige à le suivre que sur les choses de *la foi et des mœurs* qui rentrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne. La Commission Biblique a rappelé cette obligation, le 27 février dernier, à propos de la condamnation du Prof. Schmidtke (cf. *Ami* 1934, p. 562).

Vous avoir signalé votre méprise et son origine

[1] S. S. Benoît XV. dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus* du 15 sept. 1920, a fait remarquer combien S. Jérôme. tout en affirmant l'origine divine des Livres Saints, avait parfaitement fait ressortir le libre concours apporté à l'inspiration divine par chacun des écrivains sacrés selon son caractère et son génie.